

**'לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין' (בבלי מכות ה' ע"ב): מְשַׁפָּח או מְשַׁפֵּט?
סידרא כ (תשס"ה), עמ' 171-194**

ש מא יהודה פרידמן

דיני עדים זוממים הרי הם תחום מצומצם יחסי בים התורה שבעל פה. לאור זאת, מעניין שהתלמוד קושר כמה תמיהות מפורסמות בדינים הללו, עד שהמעין מקבל את הרושם שיש בהם חידות וסתירות חמורות: מדוע נאמנים שני עדים מזימים יותר משני עדים מעידים;¹ מדוע אין עד זומם נענש אם כבר נעשה מעשה על פי עדותו השקרית? אולם, עיקר מקומן של התמיהות הללו הוא בשלבים המאוחרים של התפתחות מוסד עדים זוממים, ויש שהכרת השלבים המוקדים מקהה את חריפות הקושיא, ואף מעלה מציאות משפטית קודמת, אשר בהקשרה אותן 'תמיהות' מובנות יותר, או מוסברות לגמרי. שהרי מציאות משפטית זו עתיקת יומין היא, והיא היתה קבועה בתרבות המסופוטמית מאות בשנים לפני יציאת מצרים, וגם בהלכה שלנו עברה שלבי התפתחות מן ההלכה הקדומה עד לדברי התנאים, ומעבר להם.

האם אפשר לעשות עד אחד עד זומם? האם עונשם של עדים זוממים קשור בעיקרו לדרישה וחקירה של הדיינים יותר מאשר בהזמת המזימים? עקבות לשלבים קדומים בשאלות הללו מצויות אף בהלכה של בית שני, ועל אחת כמה וכמה בשרשים העתיקים של מוסד משפטי זה. גם במקורות של הספרות התנאית והתלמודית נשארו רשמי הבנות לומר שיש לדיני עדים זוממים מציאות משפטית משלהם, מעבר לנתפס בהפעלת סברות של הגיון ושכל ישר כלפי פרטי השלב האחרון. מן הרשמים הללו ניתן לציין את המסורת הקדומה שדיני עדים זוממים קנס הם, או שהם 'חידושי'.

התמיהה הראשונה שצוינה לעיל נידונה לאחרונה על ידי דוד הנשקה. לדיון בשנייה אנו מקדישים את השורות דלהלן.

¹ "מאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני!! למעשה, אין כאן קושיא מיוחדת על דין עדים זוממים, אלא נוסחה שיגרתית בכל מקום בבבלי ששוקל התלמוד שיעמדו שני עדים מול שני עדים, וכת אחת תהא נאמנת. ראה יבמות צג ע"ב, שם צד ע"א, כתובות יט ע"ב, גיטין ט ע"א, קידושין סה ע"ב, שם סו ע"א, בבא קמא עב ע"ב, שם עד ע"ב, בבא בתרא לב ע"א, וסנהדרין כז ע"א.

אחד העקרונות של הלכות עדים זוממים נמסר בתמצות רב ובלשון לימודים אומנותי בברייתא מפורסמת במסכת מכות:

תניא² בריבי אומר לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין. אמר אביו, בני, לאו קל וחומר הוא? אמר לו לימדתנו רבינו שאין עונשין מן הדין (ה ע"ב).

הן מן התוכן, הן מן הסגנון, משתמע שמונחת לפנינו בפתיחת ברייתא זו חידה פרדוקסלית:³ אם הוזמו העדים לפני שנהרג הנידון, אזי יהרגו העדים על פי הדין של וְהָיָה עַד שֶׁקָרַע הָעֵד שֶׁקָרַע עָנָה בְּאֲחִיו וְעִשְׂיָתָם לוֹ כְּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֲחִיו... נִפְשׁ בְּנַפְשׁ (דברים יט, יח; כא). אבל אם לא הוזמו העדים עד שנהרג הנידון, 'אין נהרגים'; רוצה לומר, אין עושים בהם דין 'כאשר זמם' כלל. פרדוקס וודאי. ובאמת כבר אמר לו אביו ל'בריבי': "בני, לאו קל וחומר הוא!" הלא ההגיון הפשוט מתקומם נגד דבר זה. ענה לו בריבי, אין כאן מקום להגיון; אין עונשין מן הדין.

ואותו פרדוקס אינו הדבר היחיד בברייתא זו הדורש ביאור והסבר. גם פתיחתה שתומה לגמרי! כיצד ניתן לפתוח ברייתא "לא הרגו נהרגין"? כיצד ללומד לדעת במה מדובר? אכן, ניתן להאריך מאוד בענייניה הקשים של ברייתא זו. כאן לא נעסוק אלא במקצתם, ובמקצתם עסקנו במקום אחר.⁴ גם על שאר ענייני עדים זוממים, הקשורים לנושא הנידון כאן, לא הרחבנו את הדיבור במאמר זה. ראוי לעיין במחקרים האחרונים שנכתבו על תולדות דיני עדים זוממים, ובספרות המובאת בהם.⁵

הפתיחה הסתומה בוודאי מסתברת בכך שברייתא זו שנויה על משנתה, משנה ו בפרק הראשון של מסכת מכות, וכל כוונתה היא לפרש משנה זו.⁶ והיא מתפרשת לדעת 'בריבי' לאמר: 'לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין', ובפיסקה זו נמקד את עיקר ענייננו במאמר זה. האם אותו פירוש של בריבי הוא הסבר סביר על פי לשון המשנה, ואם אכן כן, מה פתרון הפרדוקס?

המשנה

שנינו במכות פ"א מ"ו:⁷

² כן הוא "תניא" בכתבי היד. בנדפס: תנא. הרחבתי את הדיבור על שאר ענייני ברייתא זו ומקבילותיה בספרי: למינוח התלמודי, 'בריבי' ו'סתימתאה' (עתיד לראות אור), פרק שלושה עשר, ושם עסקתי בשאלה מי הוא "בריבי" זה, במסגרת בירור רחב יותר של שימוש המונח בריבי בספרות התלמודית בכלל. רש"י פירש כאן: "כך היה שמו". לפענוח קיצורים ביבליוגרפיים, ראה בסוף המאמר.

³ השווה: שי נאה, "שתי פרשות".

⁴ "למינוח התלמודי" (כבהעי' 1); פרידמן, מזרח קדום.

⁵ ראה מחקרים שצוינו להלן במדור קיצורים ביבליוגרפיים, כגון של הנשקה, ליפשיץ, נאה, פינקלשטיין, פרידמן.

⁶ שלמה נאה הציע שיטה אחרת למקום קישורה של ברייתא זו, ראה נאה, שתי פרשות. התייחסתי לדבריו בספרי, למינוח התלמודי.

⁷ נוסח כ"י קויפמן (על פי "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית, וכן מקורות אחרים, ובפשוט קל של סימנים וקיצורים).

אין העידן הזוממים נהרגין עד שייגמר הדין. שהרי הצדוקין אומי עד שיהרג. שני "נפש תחת נפש".⁸ אמרו להן חכמי, והלא כבר נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". והרי אחיו קיים. ואם כן למה נאמי "נפש תחת נפש". יכול משעה שקיבלו עדותן יהרגו. תל' לומי "נפש תחת נפש". הא אינן נהרגין עד שייגמר הדין.

המשנה פותחת בקביעה שעדים יכולים לידון כזוממים רק כשכבר נגמר דינו של הנידון על פי עדותם. אולם, אם הוכרו כזוממים (על ידי עדות עדים מזימים שאמרו להם "עמנו הייתם")⁹ לפני שנגמר דינו של הנידון על פיהם, אין מקיימים בהם דין "ועשיתם לו כאשר זמם".

עמדת חכמים על הענשת העדים כזוממים משעת גמר דין מלמדת לשני כיוונים: מחד גיסא, שאין להענישם לפני גמר דין (וכך משתמע מן הלשון: 'אין... עד ש-'). מאידך גיסא, שאין לקבל את עמדת הצדוקים, המשהה את הרשעת עדים זוממים עד שיהרג הנידון. מטען שני זה בדברי חכמים אינו משתמע מן הלשון, אלא מן ההקשר להמשך המידי: "שהרי הצדוקין אומי עד שיהרג". אמנם לשון 'שהרי' עדיין מוקשה. מה אמרו חכמים בגלל שיש לצדוקים עמדה זו?¹⁰ האם אמרו חכמים 'עד שייגמר הדין' בגלל שהרי הצדוקים אומרים 'עד שיהרג' הנידון? להלן נחזור לעניין זה.

אין הצדוקים מקיימים דין עדים זוממים אלא אם כן כבר נהרג הנידון על פי העדות השקרית (שהעידו שעשה מעשה שחייבים מיתה עליו, כגון שרצח את הנפש). לפי הצדוקים: הרגו, נהרגים; לא הרגו, אין נהרגין! בוודאי עמדה הגיונית.

אמרו להם חכמים, כיצד אתם אומרים לא הרגו אין נהרגין? "והלא כבר נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, והרי אחיו קיים"! חכמים לומדים מסגנון זה שבתורה, 'לעשות לאחיו', שעוד 'אחיו' קיים, טרם נהרג הנידון,¹¹ ובכך דחו את דברי הצדוקים הטוענים שאין עדים זוממים נהרגים עד שיהרג הנידון.

⁸ כך תפסו רוב עדי הנוסח דרך שגרה במקום 'נפש בנפש' הכתוב בפרשה. וראה נאה, עמ' קיא העי

⁶

⁹ ראה מכות א, ד, ועיין להלן.

¹⁰ ראה ווייס, בירור, עמ' 115.

¹¹ על מה שהקשו על היסק זה ראה ספרי למינוח התלמודי. רש"י והרמב"ם הסמיכו את השיטה על דרשה נוספת: "הרגו אין נהרגין, דכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה" (רש"י מכות ב ע"ב; חולין יא ע"ב; פירוש התורה, דברים יט, יט, והועתק במדרש אגדה של בובר (וינה תרנ"ד), דברים, עמ' קצט; הוא נמצא אף ב'פירוש רבינו גרשם' לחולין יא ע"ב, מן הסתם מתוך פירוש רש"י, שהרי אותו פירוש זמנו כחצי יובל אחר הפצת פירושי רש"י, ראה תא-שמע, "על פירוש רבינו גרשום מאור הגולה לתלמוד", קרית ספר, נג [תשל"ח], עמ' 358-359); "משלמין לו את הכל כפי דמי קרקע שהיו רוצים להפסידו יגבה מהן, כדכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה" וכו' (רשב"ם בבא בתרא נו ע"א); תוספות בבא קמא ד ע"ב ד"ה עדים. והנה זה לשון הרמב"ם בפ"כ מהלכות עדות ה"ב: "נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין, שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה ודבר זה מפי הקבלה". על כך, ועל היחס בין דברי הרמב"ם ורש"י בזאת, עיין בספרי "המינוח" שם.

דעתם של חכמים במשנה זו באה על סיכומה ותמצותה בדברי בריבי שבברייתא: 'לא הרגו, נהרגים'. ולדעת בריבי ולפי פירושו בלשון המשנה נהרגין אך ורק כשאחיו קיים, והיא כגזירת הכתוב, ובדווקא. אבל אם נהרג הנידון, כבר אין עושים בעדיו דין עדים זוממים כלל. אמור מעתה: 'לא הרגו, נהרגין; הרגו, אין נהרגין!' והוא הפך דעת הצדוקים בכל אחת משתי הצלעות.

חוקרי חכמת ישראל

החוקרים הרציונליסטים של המאה התשע עשרה והמאה העשרים ראו בדברי בריבי לא פרדוקס, אלא אבסורד, המנוגד לכל טעם טוב של הגיון ושל משפט.¹² וכיצד פירשו הם את לשון המשנה? בוודאי פירשו את דעת חכמים שגם כשאחיו קיים עושים דין הזמה, וגם כשהוצא כבר להורג, ואין חכמים חולקים על צדוקים אלא באחד, לאמר, בין הרגו ובין שלא הרגו נהרגין. העניין נידון החל מגייגר, ולא כלה. אף החוקרים המסורתיים שנהגו לדחות את דברי גייגר בהרבה מקומות, סמכו את ידיהם על דבריו אלה. וכך כתב גייגר:

הגמרא הבבליה במכות ה, ב מוסיפה דברים, שיש בהם משל לעג לכל רגש-משפט ושאינם ידועים בשום מקום אחר. היא אומרת, שלפי דעת הפרושים אין עונשים עדים זוממים אלא לאחר שפסקו את פסק-הדין, אבל לא לאחר שפסק-הדין כבר יצא אל הפועל. זוהי מידת החמלה של דור, שהיה רחוק ממעשי-עושנין בפעל ואינו מתעסק אלא בפילפולים של הלכה גרידה.¹³

ומה שכתב "מוסיפה דברים", הכוונה, מוסיפה דברים על המשנה, לאמר שלדעת גייגר אין פירוש המשנה כפירוש בריבי.

צ"מ פיניליש, על אף מגמתו הכללית נגד גייגר,¹⁴ הסכים לדבריו בזאת, והרחיב את הדיבור נגד דינו של בריבי, בכך שאינו ידוע מחוץ לבבלי, והוא סותר את ההגיון הפשוט של דיני עונשין:

אין ספק כי גם לאחר שנהרג הנידון הן נהרגין; וטעמו של ברבי לפי שאין עונשין מן הדין הוא תמוה ומרפס איגרי [...] וכי בשביל שהפיק זממו מן הכח את הפועל יהא חוטא נשכר ולא נקרא עוד עליו כאשר זמם ונפטר? ¹⁵.

¹² בויכוח פריז של שנת 1239, כבר הועלה עניין זה בין ההתרסות כלפי התלמוד, שהכין המשומד J.M. Rosenthal, "The Talmud on Trial", *JQR* 47 [1956], p. 164. אני מודה לעורך לציון זה.
¹³ המקרא ותרומתו, ירושלים תש"ט, עמ' 92, הע' 1 (בגרמנית המקורית, עמ' 140, הערת שתי כוכביות; הדברים אמורים כבר במהדורה הראשונה שיצאה לאור בשנת 1857). וזה לשון המקור: Die b. G. Mak. 5 b. macht einen Zusatz, der allem Rechtsgeföhle hohnsprechend, auch allen sonstigen Quellen unbekannt ist. Sie behauptet, die pharis. Ansicht sei, dass die lügenhaften Zeugen nur bestraft werden, wenn das Urtheil gesprochen, nicht aber wenn das Urtheil vollzogen sei. Es ist Dies die Milde einer Zeit, die, der Strafpraxis fern, sich blos noch in Spitzfindigkeiten der Theorie bewegt.
¹⁴ שהאשים אותו בכך "שאהבתו את הדרך החדש שבחר לו קלקלה השורה עד שהפריז על המדה" (דרכה של תורה, וינה 1861, עמ' 168).

לגישה זו משותפים גם א"ה ווייס בעל דור דור ודורשיו,¹⁶ מ' איש שלום, שנדחק לתרץ את בריבי כקושיא על המשנה,¹⁷ והצטרפו אליהם אף חוקרים אחרים, כגון הרא"א פינקלשטיין, שהעיר על דעתו של בריבי:

is late and without authority [...] It would, of course be absurd to suppose that the Pharisees, when they had judicial authority punished false witnesses whose testimony had not led to execution, but refrained from punishing those whose testimony had resulted in¹⁸ the death of the accused

פשוטו של מקרא ומשפט המזרח הקדום

אנו נעסוק בשאלה זו משני צדדים: ההגיון המשפטי, ופירוש המשנה. האם אמנם אבסורד הוא מבחינה משפטית-היסטורית לצמצם את דין עד זומם לתקופה שטרם בוצעה עדותם כלפי הנידון?

לדין של 'עד חמסי' בפרשת עדים זוממים שבספר דברים (יט, טז-כ) קיימות מקבילות קרובות מאוד במשפט המזרח הקדום, בסעיפים הראשונים של חוקי חמורבי ובחוקים אחרים.¹⁹ ההקשר המתואר שם הוא משפטו של הנידון, ובמהלכו נתפס העד על שקרו, והמובן הפשוט של אותם מקורות הוא שבתוך כדי משפטו של הנידון נענש העד במה שרצה להעליל עליו.²⁰ אין אותם חוקים מזכירים את המצב של

¹⁵ דרכה של תורה, עמ' 172, סימן קמח.

¹⁶ "לא רצו למעט שאם הרגו שאין נהרגים, כי אם כה נאמר תהיה מדת הדין לוקה, ואף שהחכמים המאוחרים חשבו כן. ואמר חד אשר לא נודע שמו הפרטי לא הרגו נהרגים הרגו אין נהרגים [...]. אבל לא אמר כן מפי הקבלה אלא הוא דעת עצמו. שאלו היתה זאת קבלה מקובלת לכל החכמים לא היה אביו של החכם ההוא מכחיש את בנו מן הסברה ומהכרעת השכל", ב, עמ' 131.

¹⁷ כך הקשה: "איך נפרנס קבלה זו מה שלא נמצאת בשום מקום בברייתות כי אם בפי ברבי. והיותר פלא שלא הזכירו בירושלמי דברי ברבי כלל והאיך אפשר שבענין גדול כשזה ושבנו נחלקו הפרושים והצדוקים [!] שלא יוזכר ממנו שום דבר. ועוד איך יתכן שתהיה קבלה בפי ברבי ואביו לא ידע ממנה". וכך תירץ: "ע"כ אני אומר דברבי אמתניתין קאי דקתני א"כ למה נאמר נפש בנפש וכו' וע"ז השיב לא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין בתמיה" וכו' (מאמר, עמ' 234, 237). וכזה ('בתמיה') כתב על מסכת מכות, עמ' 11 הע' 6.

¹⁸ הפרושים, ב, עמ' 843, הע' 75. נאה כתב: "גם הגיונם של דבריו אינו מחוור: אמנם הכתובים כפשוטם עוסקים בעדים שנתפסו קודם שנהרג הנידון, ועל כך דיברו החכמים במשנה, אבל לא ברור מפני מה ייפטרו העדים אם הצליחו לממש את כוונתם והנידון נהרג" (עמ' קיד). אשר ללשון המשנה כתב: "החכמים טוענים כנגדם שהכתובים בפרשת עדים זוממים מלמדים שגם אם הוזמו העדים לפני שנהרג הנידון, ייעשה להם כאשר זממו לעשות" (עמ' קיא; הוספתי הדגשה).

¹⁹ ראה פרידמן, מזרח קדמון.
²⁰ במהדורת מיילס ודרייבר של חוקי חמורבי דנו בצד החיובי של שאלה זו:

The last question is whether the false witness was tried at the hearing of the principal case or in a subsequent proceeding. The text says that he has not proved what he said; it does not say merely that his evidence was not believed or accepted by the court. No final answer can be given, since so little is known of Babylonian procedure, but Babylonian justice was certainly not so technical, as that of English law. The plaintiff

אמור אפוא, 'הרגו אינן נהרגים' אינו אבסורד מבחינה היסטורית על רקע משפט המזרח הקדום. גם בפרשה שבתורה מתואר עניין עדות השקר כולו בהקשר מהלך משפטו של הנידון, ולא מעבר לו. נקודה אחת ראויה לעיון מחדש בהבהרת הדברים הללו: מי הם 'שני האנשים' המוזכרים בפרשה? נענין בפרשת עדים זוממים ובכתוב שלפניה.

פרשת עד זומם

לא יקום עד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עֹון וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חַטָּא אֲשֶׁר יַחֲטֵא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יִקוּם דָּבָר.

כִּי יִקוּם עֵד חָמֵס בְּאִישׁ לְעֵנוֹת בּוֹ סָרָה. וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לְפָנָיו ה' לְפָנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בְיָמֵים הָהֵם. וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הַיָּטִב וְהַיָּרָע עַד שֶׁיִּקְרַע הָעֵד שֶׁיִּקְרַע עֲנָה בְּאָחִיו. וְעָשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבְעֵרַת הָרָע מִקִּרְבֶּךָ. וְהַנְּשָׂאָרִים יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ וְלֹא יִסְפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ. וְלֹא תַחֲוֹס עֵינֶיךָ נַפְשׁ בְּנַפְשׁ עֵין בְּעֵין שֶׁן בְּשֶׁן יָד בְּיָד רָגַל בְּרָגַל (דברים יט: טו-כא).

סמיכות פרשיות זו בין פסוק טו לפסוקים טז-כא מחייבת כל פרשן להזדקק לשאלה יסודית: פרשת עדים זוממים מדברת כולה בסגנון של עד יחיד: 'כי יקום עד חמס

in a suit might not only lose his action but also be punished for bringing it to the court of trial. It, therefore; seems possible, if not probable, that the court of trial dealt with any question that might arise in the proceedings and itself was competent to try and condemn the witness who has perjured himself (p. 68).

²¹ במהדורת מייילס ודרייבר של חוקי חמורבי האריכו בהסבר המילה האכדית *arnum* שפירושו penalty לדברינו דינו של העד הוא דווקא קנסא ולא ממונא, על אף שמשלם כאותו סכום שרצה להפסיד את הנידון, שהרי הוא נקנס על ביזוי בית המשפט. וכעין מסורת זו בדינינו: "עד זומם אין נמכר בזוממו. ר' עקיבא אוי אף אין משלם על פי עצמו מפני שהוא קנס, וכל דבר שהוא קנס אין משלם על פי עצמו" (תוספתא מכות פ"א ה"א, עמ' 438). על שיטה זו אמרו בבבלי (מכות ב ע"ב) "קסבר קנסא הוא". על חבר השופטים כמי שניזוק על ידי עדות שקר השווה: The court [...] is the aggrieved party, since the witness has threatened to subvert its ability to judge correctly (טיגיי, JPS עמ' 184, משמו של משה גרינברג).
²² השווה זליגמן, עמ' 253, במה שרצה לקבוע שבעולם העתיק עבירות נחקרות רק על פי בקשת הנפגע.

בפרשנות המקובלת גוברת הנטייה לפרש פרשה זו בשני עדים, למרות סגנונה בלשון יחיד.²⁴ ואילו לפי פשוטו של מקרא דומה שמדובר כאן בעד אחד, וסמיכות הפרשיות תתפרשת שבהצטרף אליו עד שני יקום דבר. וככתוב בשמות כג, א: אֶל תִּשָּׂת יָדְךָ עִם רֶשַׁע לְהִיטֵי עַד חָמָס, ופירש אבן עזרא: "אל תשת ידך, שלא יתחבר עם רשע להעיד, בעבור שידע כי על פי עד אחד לא יקום דבר".²⁵ שם מתוארת הצטרפותו של אדם עם רשע להיות עד חמס כמותו. כאן מתואר עד חמס טרם הצטרף אליו רשע אחר, ואותו עד חמס יחיד כבר נבדק בדרישה וחקירה של בית המשפט: וְדָרְשׁוּ הַשְּׂפָטִים הַיָּטֵב.²⁶

מי הם אפוא "שני האנשים"? לפי השיטה שהנחקר הוא עד יחיד, הקם "באיש", יש לפרש את הביטוי "שני האנשים" כמכוון כלפי העד וה"איש", כלומר, הנידון.²⁷ מובן מאלי שפירוש זה לפשוטו של מקרא לא יתאפשר למי שמפרש את הפסוקים על פי ההלכה של התנאים,²⁸ שאינה מכירה בהענשת עד זומם אחד, וכפועל יוצא מן הדרישה הכללית שאין עדים אלא שניים.²⁹ מכאן ביקשו התנאים פירושים אחרים ללשון תורה "שני האנשים", ואנו מוצאים בדבריהם שתי שיטות: הם שני בעל הדין, או הם שני העדים.³⁰ וכך אנו שונים במכילתא:

"לא תשא שמע שוא" [...] ד"א הרי זה אזהרה לבעל דין שלא ישמיע לדיין עד שיהיה בעל דינו עמו שני "ועמדו שני האנשים" וגי' (כספא [משפטים]), כ, עמ' 322.³¹

²³ זליגמן כתב: "[...] התקנה שההאשמה תהיה תקפה לפני בית-הדין רק אם יגישו אותה שני עדים [...] ובדין הכתוב בדב' יט: טו יכול לשמש ראיה לטובת הנחה זו, שהרי החוק העתיק יותר הבא מיד חאריו – יט: טז ואילך – עדיין אונו מכרי הת תקתנה הזאת. אין הוא מובאת בחשבון בפסוק יז^א, שבו מדובר על שני בעלי ריב" (עמ' 256, בהסתמך על דיסטל).
²⁴ רש"י (לפסוק יח): "כל מקום שנאמר עד, בשנים הכתוב מדבר", על פי המקורות התלמודיים (בבלי סוטה ב ע"ב ועוד); השווה הנשקה, עמ' 376 והע' 131.

²⁵ ואילו מפרשים אחרים יצאו לכיוונים שונים. אונקלוס תרגם: "לא תשוי ידך עם חייבא למהוי ליה סהיד שקר", וכך עוד בפרשנות החדשה:

The second clause outlaws collusion on the part of a witness with one of the parties for a fraudulent or deceitful purpose (Sarna, JPS). והשווה זליקמן, עמ' 255. רשב"ם: "ואפי' אם יש שני עידי שקר, אל תצטרף עמהם להעיד כמותם ואעפ"י שיגמר [הדין] על פיהם כי אין מכחישם".
²⁶ על קביעת מעמד עד זומם בהלכה על ידי דרישה וחקירה (כפשוטו של מקרא) ראה להלן.

²⁷ השווה דרייבר: *i.e.* the witness suspected of dishonesty and the person whom he accuses; דאובה, עמ' 185.

²⁸ לאחר חרבן הבית, ראה להלן בפרוטרוט.
²⁹ "רי שמעון אוי מה שנים אינן נהרגין עד שיהו שניהן זוממין" וכו' (מכות א, ז); "לעולם אין אחד מן העדים נעשה זומם עד שיהו שניהן זוממין" (תוספתא, ראה להלן עמ' *).

³⁰ ואף שיטה המוצאת את שני הזוגות באכסניה זו של פסוק אחד, ראה להלן.
³¹ והשווה ספרי דברים פיסקא קצ (מה' פינקלשטיין, ברלין ת"ש, עמ' 230); פיסקא רפו, עמ' 302; ספרי זוטא דברים, (מה' כהנא, ירושלמים תשס"ג), עמ' 282. ועיין ירושלמי נדרים פ"י ה"ח, מב ע"א [עמ' 1047-1048].

הרי לפי המכילתא 'ועמדו שני האנשים' מוסב על בעלי דין, ולכן ניתן ללמוד שלא ישמיע בעל דין את דבריו לדיין עד שיהיה בעל דינו עמו, ויעמדו שניהם לפני ה'. ואילו בתוספתא 'שני האנשים' הם שני העדים:

יהו הדיינין יודעין את מי הן דנין ולפני מי הן דנין ועם מי הן דנין ומי הוא דן עמהן, ויהו עדים יודעין את מי הן מעידין ולפני (הן) מי הן מעידין ועם מי הן מעידין ומי הוא מעיד עמהן שני ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יי (דברים יט, יז), ואומ' אליהם נצב בעדת אל בקרב אליהם ישפוט (תהלים פב, א), וכן יהושפט אמ' ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטון כי אם ליי (דברי הימים ב יט, ו). ושמה יאמר הדיין מה לי בצער והלא כבר נאמר ועמכם בדבר משפט, אין לך אלא מה שעניך רואות (סנהדרין א, ט, עמ' 416).

פתח בדיינים וסיים בעדים, ואילו פסוקי הראיה באים בסדר הפוך; פתח ב"שני האנשים", והוא ראיה לעדים. הרי 'שני האנשים' הם שני העדים.³²

קשיי פרשנות הפסוק לפי ההלכה, והפסיחה בין עדים לבין בעלי דין, בולטים בברייתא המקבילה בבבלי שבועות לע"א:

ת"ר "ועמדו שני האנשים", בעדים הכתוב מדבר. אתה אומר בעדים, או אינו אלא בבעלי דינין? כשהוא אומר "אשר להם הריב", הרי בעלי דינין אמור. הא מה אני מקיים "ועמדו שני האנשים", בעדים הכתוב מדבר.

הרי עדים ובעלי דינין תוך כדי דיבור,³³ בכדי לצאת ידי שני הפירושים.

אמנם "שני האנשים אשר להם הריב" הוא לשון בעלי דינים, כבדברים כה, א פי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע. אולם היא הנותנת. לפי פסוקנו העד הקם נגד ה"איש" נעשה כתובע את האיש, והאיש תובע אותו בחזרה כדי להוציא מדבריו, ממש כתיאור שבחוקי המזרח הקדמון.³⁴ הרי עד חמש יחיד והנידון הופכים להיות שני בעל דין! והם שני האנשים אשר להם הריב.³⁵ ובכלל במקרא שופטים ועונשים על פי תביעת בעל דין, ולא מתוך תביעת השלטונות.³⁶

³² ובמקבילה בבבלי (סנהדרין ו ע"ב) פתח בעדים בצירוף פסוק הראיה, ואחר כך דיינים ופסוקיהם, דבר דבור על אופניו להקל על הלימוד. דברי כהנא (ספרי זוטא דברים, עמ' 279 הע' 1), המעמידים את פירוש "שני האנשים אשר להם הריב" לפי התוספתא והברייתא בבבלי כאן בבעלי דין ולא בעדים, צריכים תיקון. למקור אחר העשוי להתפרש בשיטת 'עדים' עיין ספרי זוטא דברים, עמ' 278, ודברי המהדיר בעמ' 279.

³³ ודברי זליגמן, עמ' 256, הע' 40 צריכים קצת תיקון.
³⁴ ראה חוקי חמורבי סעיפים 1, 3 והדמיון ביניהם. השווה זליגמן, מחקרים, עמ' 253-256, ובמיוחד עמ' 255 והע' 35; פרידמן, מזרח הקדום. וכתב על העד במקרא בכלל: "המונח 'עד' פירושו גם עד וגם מאשים" (עמ' 254).

³⁵ ואילו החוקרים עוד מחזיקים בדעה ששני האנשים הם שני בעלי הדין (ולא העד או העדים): "לפי פשט הפסוק, 'שני האנשים אשר להם הריב' הם בעלי הדין [...] כפשט [...] כשמועו" (ספרי Tigay, JPS Deuteronomy, p. 184) "The two original litigants of the case" כהנא כתב:

בירור פשוטו של מקרא מעמיד בפנינו מצב הדומה מאוד לזה המשתמע מתוך חוקי המזרח הקדום. עד שקר יחיד נשפט ונענש בכאשר זמם תוך כדי משפטו של מי שהעד העיד עליו, ללא עדים מזימים, אלא על פי דרישה וחקירה של הדיינים. ואילו המצב שבו נהרג אדם על פי העדות השקרית היא מעבר למתואר במקרא, ואם בעד זומם יחיד עסיקינן, מצב זה כלל אינו יכול לבוא ללא הצטרפות של עד אחר. ואפילו יצטרף ויהרגו, כבר אין דרישה וחקירה על ידי הדיינים שייכות כל כך, ובוודאי תפקידו של מי שהועד בו כתובע ובעל דין כבר אינו אפשרי, ומאי דהוה הוה. הרגו ואין נהרגין. העד נקנס על שקרו מטעם בזיון בית המשפט, ולא כפיצוי של נקם ושלם כלפי הנידון שנהרג על סמך עדות שקר.

המצב של 'הרגו' אינו מוזכר, לא במקרא, ולא במקורות של המזרח הקדום, אלא מושמט כליל ממשפטי שני הקורפוסים. אם נפעיל את ההגיון שלנו בפרשנות המקורות הללו, שמא יהא מוטל עלינו לגזור שלב נוסף על האמור שם, ולשער שגם ימים ושנים לאחר שהומת הנידון על פי עדות זו, אם אותה עדות תווכח כשקרית, קל וחומר שיבוצע כנגד עד החמס טליו של נפש בנפש. אולם המחקר ההיסטורי אינה ממהרת להסיק מסקנות כאלה. הקל וחומר שלנו אינו כלי אמין בתיאור תולדות המשפט העתיק, לא רק מפני שאין מחשבותינו מחשבותיהם, אלא ביותר על פי הדרכים המוצדקות של מקצוע מחקרי זה לתת למקורות לדבר בעד עצמם. הדגש החזק במקרא ובמזרח הקדמון כאחת על ד' אמותיו של המשפט נגד הנידון, בהתעלמות מוחלטת מהחלת עונש זה במצבים אחרים ושונים מאוד שיתעוררו אחר כך, אומר דורשני. אין למחקר אלא לפקוח עין רואה למושב בחיים, להטות אוזן שומעת לתיאורו וניתוחו, ולנסח את מסקנותיו הזהירות ברוח הדברים המונחים לפניו, בהמנעות מהכנסת שיקוליו שלו לחומר העתיק, שמא שתיקה רועמת היא.

הניתוח ההיסטורי התיאורי חייב להצביע לסבירות שהמציאות הניהולית של סדרי המשפטים העתיקים הוא המשתקף מן החוקים הללו. אם מסקנה זו נכונה, יש לבריבי תנא דמסייע גדול מאוד מן הרקע התרבותי של פשוטו של מקרא, ומשפט המזרח הקדמון. אמנם אפשר לטוען לטוען שדברי בריבי אינם מקיימים את דרישות המשפט והגיונו. אולם תגובה זו משקפת את טעמו של המבקר, ועדיין אין בכוחה להפריך מקור תלמודי, בהיות פירושו של בריבי תואם במפתיע לפשוטו של מקרא ולחשיבה המשפטית ששררה במזרח הקדום, ככל הנראה לעינו של חוקר.

³⁶ אין העדה שופטת את הרוצח בשגגה אלא בתביעתו של גואל הדם, בבמדבר לה, כד-כה וְשִׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמָּפֵּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמְשֻׁפָּטִים הָאֵלֶּה וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הַרְצָח מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהִשִּׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מְקֻלְטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה. ואילו בדברי חז"ל כבר בית דין מזמנים את הרוצחים לדין מיוזמתם ומטעמם: "ר' יוסה בר' יהודה או' בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדמין לעיר מקלט ובית דין שולחין ומביאין אותן משם משניתחייב מיתה הרגוהו ומי שלא ניתחייב מיתה פטרוהו ומי שניתחייב גלות מחזירין אותו למקומו שני (במדבר ל"ה) והשיבו אתו העדה אל עיר מקלטו וגומי" (מכות ב, ו; השווה ספרי במדבר, פיסקא קס, עמ' 220; ספרי דברים פיסקא קפו-קפז, עמ' 226). עונש מכות בא בהקשר של ריב שבין אנשים (דברים כה, א-ב; וראה פירושו של טיגיי לשם [JPS]. "ויסרו אותו" (דברים כב, יח) של מוציא שם רע בא בעקבות תביעת אבי הנערה. והשווה דברים כא, יט. ועיין להלן, הע' *רשויות.

מה נוכל לברר על עמדת הצדוקים שנזכרה במשנתנו: "שהרי הצדוקין אומרים עד שייהרג"? כאן ראוי לעיין במעשה שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי, אשר באחת המקבילות הוזכרה דעה זו של הצדוקים.

תוספתא סנהדרין פ"ו ה"ו, עמ' 424	מכילתא, כספא, כ, עמ' 327
<p>אמ' ר' יהודה בן טבאי אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם</p> <p>בשביל לעקור מלבן של ביתסין, שהיו או' עד שיהרג הנדון.</p> <p>אמ' לו שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי שהרי אמרה תורה "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת". בעדים וזוממין. בעדים שנים ובזוממין שנים. מה עדים שנים אף זוממין שנים.</p> <p>באותה שעה קבל עליו יהודה בן טבאי שלא יהא מורה הלכה אלא על פי שמעון בן שטח.</p>	<p>כבר הרג שמעון בן שטח עד זומם.</p> <p>אמ' לו יהוד' בן טבאי אראה בנחמה אם לא שפכתה דם נקי, ואמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג על פי זוממין, מה עדים בשני אף זוממין בשנים.</p>

במכילתא אנו מוצאים נוסח מקורי, קצר ופשוט, שעובד והורחב במקבילה שבתוספתא.³⁷ במהלך עיבוד זה הוחלפו השמות 'שמעון בן שטח' ו'יהודה בן טבאי'. לענייננו ההבדל העיקרי הוא הוספת המניע של הריגת העד: "בשביל לעקור מלבן של ביתסין",³⁸ שהיו או' עד שיהרג הנדון.³⁹ הוספה זו קשורה בוודאי אף לשינוי הפתיחה; הריגת עד זומם יחיד נמסרה במכילתא כעובדה, ללא כל חרטה מצד

³⁷ השווה נויזנר, "פרושים", א, עמ' 94-95, 123; פינקלשטיין, עמ' רפח; שיפמן, "הלכה", עמ' 193, הע' 130; וראה אצל תלמידי, דני רביב, תנא אקרא קאי? שימושה של המשנה במקרא: איפיון תופעת המקראות והמדרשות במשנת מכות, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, הפרק השני; פרידמן, למינוח התלמודי. על יחס כזה בין התוספתא לבין המכילתא, ראה מה שכתבתי בקצרה בתוספתא עתיקתא, עמ' 75-77, ואי"ה ארחיב.

³⁸ במשנה שורר המונח 'צדוקים', ואילו בשאר החטיבות 'ביתסין' מזדמנת בשכיחות יותר גדולה (ראה זוסמן, עמ' 52-53), וכך בתוספתא מידה רבה של 'ביתסין' לעומת המשנה (שם, אמ' 48-49, הע' 166: "גם במקום שהמשנה מזכירה במפורש 'צדוקין'", וציין לנידון לפנינו). טענתי במקום אחר שבכגון זה סגנון המשנה הותקן בקביעה לשונית, שטרם פעלה על המקורות האחרים, והם עשויים לשמר את הצורות הלשוניות הקדומות, עיין תוספתא עתיקתא, עמ' 72-73, 250-251 ('אשבורן' / 'קטפרס'), 299-316 ('עורכת' / 'קוטפת'). על 'ביתסין' ראה גם: A. Schremer, "The Name of the Boethusians; a Reconsideration of Suggested Explanations and Another One", *Journal of Jewish Studies* 48 (1997) pp. 290-299

³⁹ השווה ליפשיץ: "הדברים שבברייתא שבבבלי, 'להוציא מלבם של צדוקים שהיו אומרים אין עדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנדון', וחליפיהם שבירושלמי ובתוספתא, אינם אלא הסבר מאוחר" (עמ' 417). אוסיף בשולי דבריו, שלפי הבנתי הנאמר בתוספתא הוא מקורם של דברי הבבלי, ולא רק חליפם (עיין פרידמן, "ברייתות").

במה טעה שמעון בן שטח (במכילתא) לפי תוכחתו של יהודה בן טבאי? הלשון הקצר של תיאור המעשה, 'הרג עד זומם' מצביע על עניין אחד בלבד. שמעון בן שטח הרג עד זומם יחיד, כפשוטו של מקרא, ללא הצטרפותו של 'רשעי' אחר ששת ידו עמו. על כך הוכיחו יהודה בן טבאי מרות: אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי! אולם, כיצד משתלבת לכאן הראיה הבאה עם דברי יהודה בן טבאי?⁴³ לפי מהות מעשה שמעון בן שטח, הריגת עד זומם יחיד, מובנת ההדגשה "שנים" שבראיה. אבל מה משמע הלשון "מה עדים בשנים אף זוממין בשנים"?

מתוך הסגנון ("מה/אף"), מוכרח אתה לומר שהחידוש אינו אלא "בשנים", ואילו "זוממים" ידוע. אולם, לשון הראיה סתום ומוקשה. ועוד, "וכי היכן אמרה תורה הרוג על פי זוממים?".⁴⁴

לדעת ברכיהו ליפשיץ ודוד הנשקה, "הרוג על פי זוממין [...] אף זוממין בשנים" מוסב על עדים המזימין את הזוממין,⁴⁵ ולומר שיהודה בן טבאי חידש את הצורך בהזמה על ידי עדים אחרים,⁴⁶ או את הדרישה שיהיו אחרים אלה שני עדים כשרים.⁴⁷ אמנם מצינו "זוממין" במובן "מזימין":

תוספתא סנהדרין ח, ב (עמ' 427)	תוספתא סנהדרין ג, ט (עמ' 419)
שלוש שורות של תלמידי חכמים לפנין [...] שוטרי הדיינין והנידון והעדים וזוממיהן וזוממי זוממיהן עומדין	וכן היה ר' יהודה אומ' כל עיר שיש בה כדי שלוש שורות של עשרים ושלושה ושוטרי הדיינין והנידון ⁴⁸ והעדים

⁴⁰ "פשוטם של דברים היא שמעון בן-שטח [...] אכן לא ידע את ההלכה קודם שנתפרשה לו על-ידי בן-טבאי" (ליפשיץ, עמ' 414).

⁴¹ פינקלשטיין סבר שסיום זה הועתק מן הבבלי (עמ' רפז). הוא הסתייג כנראה מליחס לתוספתא עצמה שינויים עריכתיים לעומת מקורו במכילתא. דומה שמסיבה זו גם כתב "ג"י התוספתא כנראה התאימה ג"כ בעיקרה לג"י המכילתא" וכו' (שיטות, עמ' רפח) במקום לקבוע שהתוספתא מעבדת את מקורה שהוא כבמכילתא.

⁴² לפי התוספתא הדיין רצה להראות שאין דין עדים זוממים תלוי בהריגת הנידון, ולכן מיהר להרוג את העד הזומם בשלב קדום יותר מהריגת הנידון, ומיד עם הזמת עד אחד הרגו, לפני שהזם עד שני. בכך מעניקה התוספתא אמתלא סבירה לאותו דיין. קנאתו לעקור מלבם של ביתסין גרמה את טעותו בהריגת עד אחד (ראה להלן), והוא עצמו הביע חרטה על כך.

⁴³ אנו מעיינים כמובן בעיקר מקומו תחילה, כלומר, במכילתא. בתוספתא לפנינו אריכות אף בלשון הראיה (וראה הנשקה, עמ' 373-374).

⁴⁴ הנשקה, עדים זוממים, עמ' 374, וראה הע' 127 שם.

⁴⁵ כשיטה שחידש ד"צ הופמן, כמובא אצל הנשקה.

⁴⁶ ליפשיץ, עמ' 416.

⁴⁷ הנשקה, עמ' 374-375.

⁴⁸ כן הוא בכ"י וינה וכהלכה. בכ"י ערפורט (ועל פיו במהדורת צוקרמנדל) שובש: והמדין.

--	--

סגנון זה, הבא כאחת בשתי הלכות אלו ובמקבילותיהן, הוא כנראה ההיקרות היחידה של וודאי⁵⁰ ל'זוממין' במובן 'מזימין'.⁵¹ דומה שהתנא העדיף את הסגנון 'זוממיהן' על 'מזימיהן', ולא חשש מלהשתמש בו בגלל שהמובן שקוף לגמרי מתוך ההקשר. אולם באזכור 'זוממים' במכילתא שלפנינו אין הוכחה או סיוע מן ההקשר. ואדרבה, אתה מצפה ש"זוממין" בראיה תלמד על "עד זומם" שבמעשה, בכדי להוכיח שאין יחיד נעשה עד זומם. ועוד, מתוך הסגנון משמע שכל חידושו של מדרש הוא 'שניים' בלבד, ללא דינים ונתונים נוספים.

היות והראיה המושמת כאן בפי יהודה בן טבאי היא בסגנון מובהק של מדרשי ההלכה הידועים לנו, שמא יתברר כוונתה על פי המהלכים הפורמליים של מדרש ההלכה ומינוחם, העשויים להבהיר במשהו את השימוש בסגנון זה, אף אם גם בזאת לא תוסר זרותו לגמרי.

"אמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג על פי זוממין, מה עדים בשני אף זוממין בשנים". לאחר 'אמרה תורה' אין ניתן פסוק, אלא סיכומו של דין תורה, בשני משפטים בעלי פועל בציווי. אחר כך משמשים שני הסיכומים לבסיס של מעין היקש או גזירה שווה, ללמוד מאחד לשני, והכל מעורה במשא ומתן של דרשה. סגנון זה מצוי במדרשי ההלכה, ודומה שהוא סגנון דבי ר' ישמעאל, ובו סיכומי דינים המפורשים בתורה במקומם. לדוגמה:

כשם שביד כרך אחד כך בראש כרך אחד, והדין נותן הואיל ואמרה תורה תן תפילין ביד תן תפילין בראש, מה ביד כרך אחד אף בראש כרך אחד [...] "על ידך". על גובה של יד, את' או' על גובה של יד או "על ידך" כשמועו, והדין נותן הואיל ואמרה תורה תן תפילין בראש תן תפילין ביד, מה בראש על גובה של ראש אף ביד על גובה של יד (מכילתא, פסחא [בא], יז; עמ' 66).⁵²

שנינו בספרי במדבר:

"והוא לא אויב לו" (במדבר לה, כג). ליפסול את הסונאין מלישב בדין. אין לי אלא דיאנין שפוסל בהן סונין וקרובין. עדים מני? הרי אתה דן, הואיל ואמרה תורה הרוג על פי דיאנין והרוג על פי עדים, מה דיינין שאין הדברים נגמרין על פיהן פוסל בהן סונאין וקרובים, עדים שהדברים נגמרין על פיהן אינו דין שיפסול בהן סונין וקרובין (פיסקא קס, עמ' 219).

⁴⁹ בכ"י ערפורט: וזוממיהן.

⁵⁰ ושמה אפוא לא ממש "רווח במקומות שונים" (הנשקה, עמ' 374), ראה בהערה שלאחר זו.
⁵¹ ראה הנשקה, עמ' 374, הע' 128. ואף תוספתא מכות א, י (עמ' 439) שצוינה שם עשויה להתפרש כך. בינוני של זמ"ם בהפעיל מופיע בלשון התנאים במכות א, ז בלבד, ושם בינוני בגוון של פועל ולא שם עצם.

⁵² ומקבילות. [[ספרי דבר *]] וצריך עיון על סיום במהלך "והדין נותן".

<p>תוספתא ג, ז, עמ' 419</p> <p>מניין לקטנה שהיא של עשרים ושלושה ת"ל ושפטו העדה והצילו העדה עשרה מזכין ועשרה מחייבין שלשה מניין לא תהיה אחרי רבים לרעות מכלל שאי אתה הווה עמהן לרעה הווה עמהן לטובה יכול לא תהיה עמהן לרעה כל עיקר ת"ל אחרי רבים להטות אף לרעה אמור מעתה הואיל ואמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג על פי מטין מה עדים שנים אף מטין אין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי עשרים ושלושה.</p>	<p>ספרי במדבר פיסקא קס, עמ' 220</p> <p>ומני שדיני נפשות בכי וג'. ת"ל "ושפטו העדה" הרי עשרה. "והצילו העדה" הרי י' שלשה מני הרי אתה דן הואיל ואמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג על פי דיינין⁵³ מה עדים שנים אף דיינין שנים אין בית דין שקול מוסיפין עוד אחר/ד הרי שלשה.</p>	<p>מכילתא כספא (משפטים), כ עמ' 323</p> <p>"לא תהיה אחרי רבים לרעות". ממשמע שאין את הווה עמהן לרעה הווה עמהן לטובה. כיצד שנים עשר מזכין ואחד עשר מחייבין זכיי שלשה עשר מחייבין ועשרה מזכין חייב ת"ל "לא תענה על ריב" אמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג על פי מטין מה עדים בשנים אף מטין בשנים.</p>
--	---	--

ההכרעה המשפטית להעניש בהריגה נעשית באמצעות עדים, באמצעות דיינים, ובאמצעות דיינים המטים ברוב דעות, לפי הנסיבות. בלשון המדרש: הרוג על פי עדים, הרוג על פי דיינים, וכו'.⁵⁴ אותו מטבע לשון שועבד לראייתו של יהודה בן טבאי במכילתא (ואפשר שהמסדרים הם שהוסיפו כן, כפי שהסגנון מתאים ללשון המדרש שבדורים), אולם מובנם של דברים סתום מאוד במכילתא כאן, ויש לרכז את העיון בו כדי להגיע לפירוש אפשרי.

אמנם אמרה התורה במפורש תן תפילין ביד תן תפילין בראש, והעניקה תורה סמכות במפורש לדון ולהרוג על פי עדים ודיינים, ועל פי דיינים מטים. אולם היכן אמרה תורה הרוג על פי זוממין? והשאלה נשאלת לשני הפירושים. היכן אמרה תורה הרוג על מי עדים זוממים והיכן אמרה תורה הרוג על פי מזימים? דין מזימים לא הוזכר בתורה בכלל. אבל זוממים הרי הם תת קבוצה של כל העדים. ובמה שנתנה תורה רשות להרוג על פי עדים, לפעמים תהיה התוצאה שבית דין הורגים על פי עדים זוממים.⁵⁵

⁵³ דיינין. במהדורת הורוביץ ורבין: "מטי דיינים".

⁵⁴ ראה הנשקה, עדים זוממים, עמ' 374, הע' 127.

⁵⁵ ובכך יוסבר "היכן באמת השוותה תורה זוממים לעדים?" (הנשקה, עמ' 374).

אין לדיין אלא מה שענינו ראות, והוא אינו רואה אלא עדים, מבלי לדעת אם הם כשרים או זוממים, ובין כך ובין כך עדותם תתקבל, עד שיוודע שהם זוממים. יוצא שבית דין סומך את גזר דינו על עדים ("הרוג על פי עדים"), ולפעמים, למרבה הצער ובלא יודעין, על זוממים. היות וזוממים אלה הם עדים שלמראית עין יש בעדותן כדי להרוג את הנידון, בוודאי שניים הם. הוזה אומר, לעולם אין זוממים אלא שנים, שהרי אתה הורג על פיהם. מה סתם עדים שנים, אף זוממים שנים.

מלאכותיות הראיה מוכרת על פניה. אולם היא הנותנת. בעל המדרש התאמץ להמציא ראיה כנגד פשוטו של מקרא מתוך ההלכה המאוחרת שבאה לביטוייה הברור בתוספתא: לעולם אין אחד מן העדים נעשה זומם עד שיהו שניהן זוממין. בעל המדרש נטל על עצמו לתת ביטוי מדרשי למהפך גדול בדיני עדים זוממים שחל דורות לפני זמנו, ובזמנו לכולי עלמא המצב החדש כבר פשוט ומובן מאליו. אין עדים זוממים אלא עדים ששיקרו בעדותם כלפי הנידון, אולם מלבד זאת כל פרטי עדותם תטופל בידי הדיינים כעדים רגילים לכל דבר, ופשיטא בן בנו של פשיטא ששניים הם, זיל קרי בי רב. אולם דינו של שמעון בן שטח לא צמח על קרקע זו. ואדרבה, לדידו גם עד יחיד, שטרם הצטרף אליו עד אחר, או שנתפרקה החבילה ורק אחד מן השניים הואשם כזומם מתוך דרישה וחקירה, יש לעשות באותו יחיד דין נפש בנפש. לכן מוטל על בעל המדרש לשקף את ההלכה החדשה ולנסח אותה בפיו של מי שישמיע התנגדותו לשמעון בן שטח, כשכל התנגדות זו אינה צריכה לומר אלא שזוממין שניים הם תמיד, ואין לך דין עד זומם עד שיהו שניים. לשם משימה בין-תקופתית זו שעבד בעל המדרש מטבע ידוע בדרשות כדי לבטא משוואה פשוטה. זוממים הרי הם עדים לכל דבר. מה עדים שניים אף זוממים שניים! לא יעלה על הדעת להרוג 'עד זומם' יחיד.

הראשון שבא לפרש ראיה זו שבמכילתא הרי הוא התנא ששנה את ההלכה המקבילה בתוספתא. כשם שתנא זה ביקש לפרש את גוף המעשה על ידי עיבוד הסגנון והרחבתו, כן נתן את דעתו לשכלול הראיה. במקום סיכום במשפטי ציווי על מה ש"אמרה תורה", עיגן את הדברים בלשון הכתוב עצמו:

שהרי אמרה תורה "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת" (דברים יז, ו). בעדים וזוממין. בעדים שנים ובזוממין שנים. מה עדים שנים אף זוממין שנים.

פסוק זה פונה במפורש לעדות שכנגד הנידון ("יומת המת"). 'עדים' המוזכרים בפסוק פעמים מי הם? הוזה אומר, מקרא זה מדבר "בעדים וזוממין!"⁵⁶ ומזאת אתה

⁵⁶ כלשון בפסיקה כולה המובא לעיל על פי כ"י וינה כן הוא בנדפס. ואילו בכ"י ערפורט לשון הפסיקה: "שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יומת המת מה עדים שנים אף זוממין שנים". אמנם אפשר שזהו הנוסח המקורי של התוספתא, וענף כ"י וינה/דפוס תוספת פירוש. אולם סביר שבכ"י ערפורט קיצור ופישוט הלשון הארוך, ודווקא הוא משקף מאמציו של תנא דתוספתא להציע את הלשון במדרש. עוד יש להעיר על הכפלות שבנוסח כ"י וינה/דפוס: "בעדים וזוממין. בעדים שנים ובזוממין שנים", שיכולה להיות צירוף לשונות (השווה הנשקה, עמ' 374), או אף היא סימן למאמץ יישוב לשון המדרש.

השלב האחרון ביישוב לשון הראיה המאולץ שבמכילתא ויישורו בא במקבילת התוספתא שבבבלי.

אמר לו שמעון בן שטח: אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי, שהרי אמרו חכמים אין העדים זוממין נהרגין עד שיזומו שניהם ואין לוקין עד שיזומו שניהם (מכות ה"ב).

מי שעיצב את לשון התוספתא בברייתא שבבבלי,⁵⁸ נטש כל ניסיון להביא ראיה מן הכתוב שאין עד יחיד נהרג כזומם (נגד פשוטו של מקרא!), ובמקום "אמרה תורה" שבמדרש ובתוספתא האסמכתא היא "שהרי אמרו חכמים", ומובא כלשון התוספתא: "לעולם אין אחד מן העדים נעשה זומם עד שיהו שניהם זוממין" (סנהדרין פ"ו ה"ו, עמ' 424).⁵⁹

הוזה אומר, הראיה שצורפה לדברי יהודה בן טבאי במכילתא מוקשה ומלאכותי, והמקבילות שבאו אחר כך ביקשו, כל אחת בדרכה, ליישר את הסגנון, או להשמיטה כליל. הדבר נובע מכך שביקש מסדר המדרש לצרף לדברי יהודה בן טבאי ראיה מן הכתוב, במה שחולק על שמעון בן שטח. ואפשר שבסיפור הגרעיני לא השמיע יהודה בן טבאי אלא את תוכחתו הנוקבת. מסגנון זה נראה שאינה מחלוקת חדשה, אלא נתגלעה בין בעלי שתי הגישות מכבר. מי שרוצה לבטל נוהג זה של ענישת עד זומם יחיד, העשוי להיות נוהג קדום מאוד, אינו זקוק כל כך לדרשת הכתובים. וכי לא ישמיע בעל הדעה שכנגד את מדרשו שלו (ומה גם שהוא יהיה פשוטו של מקרא!) וידע לדחות את ההיקש הפורמלי 'מה עדים שנים' וכו'. יותר ראוי שבעל מחלוקת זה ישמיע תוכחה מוסרית-נבואית ודיי: אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי!⁶⁰

בירור פשוטו של מקרא והרקע המשפטי מן המזרח הקדום מעמידנו על רצף מעניין שניתן לתארו ולקשרו עד מעשה שמעון בן שטח ממש. אמנם על שני עדים יקום דבר, אולם בשעת דרישה וחקירה ("הווי מרבה לחקור את העדים!")⁶¹ עומד כל עד לפני בית הדין כיחיד.⁶² לפני שנקבעה שיטת ההזמה המובהקת והמוצקת של 'עמנו

⁵⁷ השווה משנה מכות א, ז: "ר' שמעון או' מה שנים אינן נהרגין עד שיהו שניהם זוממים אף שלשה אינן נהרגין עד שיהו שלושתן זוממין מניין אפילו מאה תל' לומי' עדים". ועיין במחקרו של הנשקה, עמ' 373-374, שהזכיר ככל המהלך הזה, אולם בלשון קושיא ודחייה: "כלפי מה הכוון אפוא המדרש? לכאורה היה אפשר להציע כי לא היה כאן מתחילה אלא עד אחד בלבד, ומשהוזם הרגו בן שטח; זאת מן הסתם על יסוד כתובים בפרשת הזמה, שנקטו לשון יחיד" עיין שם כל ההקשר, ומה שהקשה בפרוטרוט. מכל מקום, זו השיטה שביקשתי להעמיד כאן, עם טעמיה.

⁵⁸ ראה פרידמן, הברייתות.

⁵⁹ ואילו במקבילה שבירושלמי הושמטה הראיה כליל (סנהדרין ו, ג; כג ע"ב, עמ' 1292).

⁶⁰ השווה תוספתא כיפורים א, יב (עמ' 224); תוספתא עתיקתא, עמ' 44-46.

⁶¹ דברי שמעון בן שטח.

⁶² וזאת אף בהלכה המאוחרת, ראה סנהדרין ג, ו; ה, א-ד; ראש השנה ב, ו.

ההוספות בתוספתא

נמצא ששלוש הוספות עריכתיות בולטות נוספו בתוספתא: הקדמה, סיום, ונימוק. ההקדמה והסיום קובעים (לאחר חילוף השמות) שיהודה בן טבאי מקבל את דינו של שמעון בן שטח, ומתחרט על שעשה שלא כדן. הנימוק מנסה להצדיק, ולו הצדקה פורתא, כיצד נגרר יהודה בן טבאי למעשה חמור זה: לא עשה כן אלא מתוך שעוסק במצווה אחרת בהתלהבות, לעקור מלבן של ביתסין.⁶⁵

מניין לתוספתא סברה זו שיש לבייתוסין דעה חולקת בדין עדים זוממים עד שטען שהדין פעל כדי להוציא מלבם של ביתוסין? האם היא סברה מאולתרת, ובדרך ישוב אפולוגטי זה של מעשה הדיין⁶⁶ נולד כל עניין הריגת עדים זוממים לפי הבייתוסין-צדוקים?⁶⁷ לפי זאת צורת ההלכה שבתוספתא עשויה להיות מקורית יותר מזו שבמשנה, וכפי שהפיכת המונחים הללו היא בעיקר מ'ביתסין' ל'צדוקים'.⁶⁸ ואין "להוציא מלבן" אלא אמתלה שסיפק התנא ליהודה בן טבאי כדי לנמק מדוע פעל שלא כהלכה. או שמא נימוק-מניע זה נוסף בתוספתא על פי המשנה: "שהרי הצדוקין אומי עד שיהרג", בהפיכת צדוקים לביתסין, והמשנה מונחת כבר לפני התוספתא?

⁶³ וכך בספר שושנה, ראה להלן הע' * . ולפי מחקרו של הנשקה ("עדים זוממים"), גם בהפעלת שיטת ההזמה הפורמלית בתחילה, לא זו דרישה וחקירה ממקומן כגורם המרכזי בקביעת דין עדים זוממים.

⁶⁴ גם לאחר שנתפתח הנוהל של עדים מזימים, אפשר שהקביעה על עדים מסוימים שזוממים הם הסתמכה אף על אומד דעת הדיינים שעדי שקר הם, וההזמה מוסיפה יסוד עובדתי להכרעתם. כך לפי מחקרו של הנשקה, עיין שם, ובמיוחד בעמ' 376-377.

⁶⁵ מלאכותיותו של הנימוק מוכר על פניו. "לא מצינו שטעם זה של 'להוציא מלבן של צדוקים' יהיה חזק עד כדי התרת הריגתו של אדם" (ליפשיץ, עמ' 414).

⁶⁶ האפולוגטיה הוחרפה אחר כך: "יהודה בן טבאי לא טעה שם בדין ודברים מפורשים שלא עשה זה מפני שהדין כן כי אם מפני שהשעה צריכה לכך למיגדר מלתא וכדן ב"ד מכין ועונשין שלא מפני שהדין כך אלא מפני שהשעה צריכה לכך וכן מפורש בלשונו של יהודה בן טבאי 'להוציא מלבם של צדוקים'" (דורות הראשונים, חלק א' [במהדורת הצילום כרך ב'] עמ' 535, הע' ס).

⁶⁷ וקשה מאוד לקבוע בוודאות שיש כאן עדות היסטורית-עובדתית על דעות שהיו מקובלות על ידי בייתוסים/צדוקים. היא חורגת גם בכך שאינה בגדר ההלכה הפולחנית (ראה זוסמן, עמ' 67, הע' 220). הנשקה כתב על מחלוקת הפרושים והצדוקים שבמשנה ובשאר המקבילות: "לפי שעה לא מצינו למסורת זו אישור מחוץ לספרות חז"ל". אמנם שתי תכונות אלה (דוגמא יחידה של פולחן, וחודר מקבילה), אין בהן בעצמן שום ראיה כלל. אולם, בהצטרף לאופי המלאכותי הבולט לאין בהשוואה למכילתא, הן ראויות להוסיף על הזהירות בהסקת מסקנות היסטורית. אם זו המחלוקת היחידה בתחום שאינו הלכה פולחנית, יש בספקות שהעלינו בכדי היסוס של ממש בקביעת התנגשות בין צדוקים לפרושים מעבר לתחום הפולחני. ואפשר שאף שינוי שמו של החכם כרוך בניסיון לשפר, הטמון בעריכה יצירתית. מתוך ששמעון בן שטח הוא דמות בולטת של חכם גדול, מוטב שהוא יהיה המוכיח ולא המקבל תוכחה.

⁶⁸ במשנה שורר המונח 'צדוקים', ואילו בשאר החטיבות 'ביתסין' מזדמן בשכיחות יותר גדולה (ראה זוסמן, עמ' 52-53), וכך בתוספתא מידה רבה של 'ביתסין' לעומת המשנה (שם, אמ' 48-49, הע' 166: "גם במקום שהמשנה מזכירה במפורש 'צדוקין'", וציין לנידון לפנינו). טענתי במקום אחר שבכגון זה סגנון המשנה הותקן בקביעה לשונית, שטרם פעלה על המקורות האחרים, והם עשויים לשמר את הצורות הלשוניות הקדומות, עיין תוספתא עתיקתא, עמ' 72-73, 250-251 ('אשבורן' / 'קטפרסי', 299-316 ('עורכת' / 'קוטפת').

דומה שהמשך בירור זה ראוי להיעשות במשנה עצמה. האם סגנונה ועיצובה מעידים על מקוריות או משניות? כבר רמזנו לעיל על קשיים אחדים במבנה המשנה ובלשונה: חיבור דעת הצדוקים לדעת חכמים בראש המשנה על ידי "שהרי". הדיון שבין חכמים לצדוקים פותח במשא ומתן ישיר שביניהם, אולם מהמשכו גלוי שהתנא הוא מדבר.

נעייין במשנתנו לפי מקבילותיה, בתוכן ובמבנה. המשנה פותחת בשתי פסקאות, השנויות ברובן לפנינו גם בתוספתא. "לעולם אין העדים נעשין זוממין עד שיגמר הדין" בא בתוך שורה של "לעולם" הפותחת "לעולם מוסיפין הדיינין", והוא היגד בפני עצמו ואינו קשור ב"שהרי הצדוקין" כבמשנתנו. בתוספתא "אין העדים נעשין זוממין עד שיגמר הדין" עומד בריחוק ממעשה שמעון בן שטח. אילו כבר עמדה המשנה הנידונה לפני התוספתא כצורתה של היום, ייתכן שמסדר התוספתא לא היה מקיים ריחוק זה, והיה מקרב את שני העניינים, כבמשנה. מאידך, אם הצירוף (של עניין "משיגמר הדין" עם מחלוקת הצדוקים) נולד לראשונה בתוספתא, מיושב יותר מרחק זה, ואדרבה, מצא המסדר לעיל הלכה שעל ידי ייחוס היפוכה לבייתוסים, יוכל לספק אמתלה ליהודה בן טבאי. וזו השוואת המקורות:

תוספתא סנהדרין פ"ו הל' ה-ו, עמ' 424	מכות פ"א מ"ו
<p>לעולם</p> <p>אין העדים נעשין זוממין עד שיגמר הדין.</p> <p>לא לוקין ולא משלמין ולא נהרגין עד שיגמר הדין. לעולם אין אחד מן העדים נעשה זומם עד שיהו שניהן זוממין. ואין לוקין עד שיהו שניהם לוקין ולא נהרג עד שיהו שניהם נהרגין. ולא משלם עד שיהו שניהם משלמין.</p> <p>אמ' ר' יהודה בן טבאי אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם בשביל</p> <p>לעקור מלבן של ביתסין שהיו אוי' עד שיהרג הנדון.</p> <p>אמ' לו שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי שהרי אמרה תורה "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת". בעדים וזוממין. בעדים שנים ובזוממין שנים מה עדים שנים אף זוממין שנים. באותה שעה קבל עליו יהודה בן טבאי שלא יהא מורה הלכה אלא על פי שמעון בן שטח.</p>	<p>אין העידין הזוממים נהרגין עד שייגמר הדין</p> <p>שהרי הצדוקין אומי' עד שיהרג. שני "נפש תחת נפש".</p> <p>אמרו להן חכמי, והלא כבר נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". והרי אחיו קיים.</p> <p>ואם כן למה נאמי' "נפש תחת נפש". יכול משעה שקיבלו עדותן יהרגו. תלי' לומי' "נפש תחת נפש". הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין.</p>

התוספתא נראית כאן כרגיל, כאוסף של מקורות שלא בוצע בהם התאמה סגנונית הדוקה. שאילו כן, ראו היה להקדים שאין העדים נענשים עד שיהיו שניים, ואחר כך לדבר על מצב של גמר דין, שמן הסתם יש שני העדים שווים בכול, ולהסמיק לכאן את טעותו של "יהודה בן טבאי", שלא המתין עד גמר דין, ואין לפניו אלא עד זומם אחד, ומיהר להוציא אותו להורג לפני גמר דין להוציא מלבם של בייתוסים. חיסורו של שכלול זה מלמד על מאמציו של מסדר הלכות התוספתא שבכאן לספק מן ההלכות דלעיל מניע כל שהוא הנעלם במכילתא.

אשר לדפוס הספרותי שבו מוטבעת מחלוקת הצדוקים במשנתנו, הנה יש להעיר שהוא ממש כזה הבא במחלוקת הקטורת שבה חלקו פרושים וצדוקים, בספרא:

מכות א, ו	ספרא אחרי מות פרשה ב, פא ע"ב
	<p>(1) "והביא {אל} מבית לפרכת. ונתן את הקטרת על האש לפני יי" (ויקרא טז, יב-יג)</p>

<p>אין העידין הזוממים נהרגין עד שייגמר הדין.</p>	<p>(2) שלא יתקן מבחוץ ויכניס.</p>
<p>שהרי הצדוקין אומ' עד שיהרג. שני "נפש תחת נפש".</p>	<p>(3) שהרי הצדוקין אומרין יתקן מבחוץ ויכניס. אם לפני בשר ודם עושין כן, אינו קול וחומר לפני המקום, ואומר "כי בענן אראה על הכפרת" (טז, ב).</p>
<p>אמרו להן חכמי' והלא כבר נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". והרי אחיו קיים.</p>	<p>(4) אמרו להם חכמים, והלוא כבר נא' "ונתן את הקטרת על האש לפני יי", אינו נותן אילא בפנים.</p>
<p>ואם כן למה נאמי' "נפש תחת נפש". יכול משעה שקיבלו עדותן יהרגו. תלי לומי "נפש תחת נפש". הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין.</p>	<p>(5) אם כן למה נא' "כי בענן אראה על הכפורת"? מלמד שהוא נותן בה מעלה עשן. ומני' שהוא נותן בה מעלה עשן? תלי לוי "וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות" (יג). שאם לא נתן בה מעלה עשן, או שחיסר אחד מכל סממניה, חייב מיתה.</p>

בספרא פיסקות 3-4 נראות כציטוט מחלוקת חכמים עם הצדוקים ממקום אחר, שהוכנס למסגרת המדרשית של הספרא.⁶⁹

במחלוקת הצדוקים בפיסקות 3-4, המצורפת במונח 'שהרי', יש שני דיבורים בלבד. הצדוקים אומרים את הדין שבשיטתם ("יתקן מבחוץ ויכניס") עם הראיה שעליה הם מתבססים (כאן סברה וגם פסוק). בדיבור השני חולקים חכמים ואומרים לצדוקים ("אמרו להם חכמים") במה דוחים את דבריהם, על ידי המונח: "והלוא כבר נאמר".

המסגרת של המדרש פותחת בפסוק (1) והנלמד ממנו לשיטת חכמים (2) "שלא יתקן מבחוץ ויכניס". דין שלילי זה, המלמד מה שלא יעשה, מחובר היטב לפיסקא (3), ולמונח "שהרי" שבה. ראוי ללמוד מן הפסוק שלא יתקן מבחוץ, כדי לסתור את תורת הצדוקים, שהרי הצדוקים אומרים יתקן מבחוץ. המסגרת ממשיכה (5) בהסבר אחר לפסוק של הצדוקים, בחינת 'וחכמים', האי קרא דצדוקים מאי דרשי ביה? מסדר המדרש פועל כמעין בעל גמרא של מחלוקת הפרושים והצדוקים, ומשלים את הלימוד של חכמים לשיטתם מן הפסוק שהובא על ידי הצדוקים.

הקבלת המשנה במכות למבנה הספרא (על אף ההבדלים)⁷⁰ מרשימה. אפשר לשער שמשנתנו מיוסדת על מדרש אבוד על ספר דברים מדבי ר' עקיבא.⁷¹ אולם הדמיון

⁶⁹ והשווה תוספתא יומא א, ח (עמ' 222), ודומה שאף שם היא מובאה ממדרש כעין הספרא.
⁷⁰ ובהם נדון להלן.

הסגנון "שהרי הצדוקין אומרים" מתאים יותר בספרא. לאחר שאמרו (כמסקנה מעיקר הדין הנאמר בפסוק) "שלא יתקן מבחוץ ויכניס", מובן לגמרי הסגנון הצמוד: 'שהרי הצדוקין אומרים יתקן מבחוץ ויכניס'. דינם של חכמים הוא ניגודו המוחלט של דין הצדוקים, וניתן לחבר את שני ההיגדים במילה 'שהרי'. החכמים ניסחו את דבריהם כך, או אנו משמיעים את דברי החכמים בסגנון זה, כדי להבליט שדין זה הוא ניגודו של דין הצדוקים, שהרי הצדוקים אומרים ממש ההפך: יתקן מבחוץ! ואילו במשנה הבאת המחלוקת במונח 'שהרי' מאולצת. חכמים אמרו, "אין העדין הזוממים נהרגין עד שייגמר הדין". הסגנון שבו הוטבעה האימרה פונה לעבר: אין לקרא בעדים שם זוממים לפני גמר דין. הצדוקים כמובן אינם חולקים על דין זה, אלא אדרבה, מרחיבים יותר. לא רק לפני גמר דין, אלא גם אחר גמר דין, עד שייהרג הנידון. אין הניגוד בין חכמים לצדוקים משתמע ממה שלשון אומר, אלא ממה שניתן לדייק ממנו. ההנגדה בין שתי השיטות איננה מפורשת בתוך הסגנון, אלא מרומזת ממה שתוכל לדייק. חסרונה של הנגדה מפורשת מקשה מאוד על חיבור שתי הדעות בלשון 'שהרי'. לא ניסחו החכמים את דבריהם כך מפני שהצדוקים אומרים דעה אחרת. להפך הוא הנכון. אילו התכוונו חכמים, או התנא שהביא את דבריהם, להנגדה לדעת צדוקים, היה הכרח לנסח אחרת, ולהבליט את ההנגדה בתוך הסגנון.

תופעה זו עשויה להתפרש על ידי כך שבספרא הניסוח של מחלוקת חכמים וצדוקים הוא ראשוני וטבעי, ואילו במשנה הוכנסו בכוח לתבנית זו דברים שנאמרו במסגרת אחרת.

המונח 'ואם כן למה נאמר', והדומה לו, רווחים בספרא, ורגיל לבוא בהסבר פסוק הנראה מיותר לאחד מצדי המחלוקת, וההסבר יהיה שאותו מאן דאמר ילמד דין אחר מאותו פסוק, מעין דין צדדי או פרט אחר, שאינו זהה לעצם הנושא שבדיון, הנלמד על ידי אותו מאן דאמר מפסוק אחר. אולם אין המונח מתפקד כך במשנה זו. ואדרבה, רק כאן באים חכמים לגלות לנו מניין להם "עד שייגמר הדין" שנמסר כהלכה עצמאית בתחילת המשנה.

דומה אפוא שברישא מחקה המשנה במכות את הסגנון שבספרא, אולם היא קובעת הלכה (כזו בקובץ ההלכות שבתוספתא) ולא פסוק. בירור תופעת היישום והחיקוי

⁷¹ שהרי דומה שהסגנון "ואם כן למה נאמר" וכדומה מבית מדרש זה בא. ועיין היטב להלן, הע' 73.

מן ההשוואה למבנה מחלוקת הצדוקים בספרא עשוי לבוא ממצא בלתי צפוי הנוגע לעיקר דיוננו. בסיפא של המשנה ("ואם כן למה נאמר" וכו') התנא מוסיף לשיטת חכמים⁷³ שהם מודים לצדוקים במקצת. אומרים חכמים בבואם ליישב פסוק ראייתם של הצדוקים, אמנם, 'נפש בנפש' מורה גם לדין על איבודה של נפש ראשונה, אבל לדין הוא יתפרש לא באיבוד נפש ממש, אלא בגמר דין, שחרצו דינו של הנידון למות וכאילו אבדה נפשו בכך, והוא מעתה כגברא קטילא.

ברם הנה לשיטת החוקרים ניתן היה לדרוש דרשה יותר לעניין, וללא הודאה פורתא לצדוקים. אילו באמת 'והרי אחיו קיים' אינו בא אלא לומר שגם כשאחיו קיים נהרג (ולהוציא מלבם של צדוקים) וגם כשאחיו הומת נהרג, הרי יש להם לדרוש מרגלית מ'נפש בנפש': ההוא בשנהרג הנידון!⁷⁴ מן העובדה שלא השלים התנא מדרש זה כשבא לספק לשיטת חכמים מהלך של 'ואידך מאי דריש', ונסתפק בדרשה קלושה שאיבוד 'נפש' הוא גרימת גברא קטילא של גמר דין, ניתן להסיק שאין האוקימתא האחרת ('ההוא בשנהרג הנידון') מקובלת על תנא דמתניתין.⁷⁵ בזאת ראייה של ממש לטובת פרשנותו של בריבי. "והרי אחיו קיים" הוא בדווקא!⁷⁶ לימוד

⁷² נאה הקשה: "ספק אם פתיחת המשנה ('אין העדים הזוממין נהרגין עד שייגמר הדין') והמסקנה החותמת אותה ('אם כן למה נאמר [...] הא אינן נהרגין עד שייגמר הדין') הן מגוף המחלוקת הקדומה שבין החכמים לצדוקים" ("שתי פרשות", עמ' קיא, הע' 7).
⁷³ כבספרא, שבעל המדרש מוסיף. ועיין ספרי דברים פיסקה קצ, עמ' 230 (לעיל, הע' *) שהמובאה מסתיימת בדברי הצדוקים, והלכה של משיגמר הדין אינה נלמדת מן 'נפש בנפש' אלא מן 'ועשיתם לו!'

⁷⁴ הרד"ל כקושיא: "יש לדקדק דלמא תרוייהו אמת דהרגו ולא הרגו היו נהרגין ואיצטרין למיכתב תרוייהו דהרגו לא אתיא מלא הרגו", ועוד.

⁷⁵ גם אם נשאר מקום לאפשרות שהתנא דרש דרשה זו שבמשנה כדי להשלים את המדרש החסר מן הרישא לפי תבנית הספרא, תמוה יהיה שלא רמז לדין שלם האמור להיות מחצית שיטתו, והשאירו כעיקר החסר מן הספר, חסרון החמור בהרבה מחסרון דרשה שעל גמר דין. ועוד, אין צורך לדרוש זאת מן 'נפש בנפש', והא ראייה, בספרי דברים דרשו כך מן 'ועשיתם לו!' וזה לשון הספרי: "ועש' לו, מיכן אמ' אין העדים זוממין נהרגין עד שייגמר הדין, שהרי צדוקים אומ' עד שיהרג שני נפש בנפש" (פיסקא קצ, עמ' 231; ועיין שם). והמשכו של מדרש שם עדיין עוסק בדיבור 'ועשיתם לו'. וגם כשנראה 'מיכן אמרו' כנוסחה של הסמכת משנה שלמה על ידי מסדר אחרון של המדרש, הרי מסדר זה ראה לנכון למצוא מקום למשנה זו כדרשה על 'ועשיתם לו', ולא ראה שום צורך לקשור את הדברים למקרא 'נפש בנפש'.

⁷⁶ רש"י פירש בלשון המשנה "לעשות לאחיו, משמע שהרי אחיו עדיין קיים". הסגנון חזק יותר ("עדיין") מלשון המשנה, והוא כבר מקרב שיטת 'דווקא'. בפירוש המשנה לרמב"ם היא שיטה שלמה: "אם נהרג זה שהועד עליו ואחר מותו הזזמו עדי לא ייהרגו!" שהרי אמר ה' כאשר זמם לעשות לאחיו, ועדיין אחיו קיים. אבל הדיינים מתחזקים בכל זה כפי שיסכימו עליו". דברי הרמב"ם שבסיום מתחשבים באופי ה'בלתי הגיוני' של הדין, בהימלט העד מכל עונש לאחר שנהרג הנידון, והוא מוסיף שהדיינים ימצאו דרך לפי ראות עיניהם להטיל עונש או קנס כל שהוא כדי לתקן אותו 'פגם' (במהדורת קאפח עם המקור, עמ' רכח הע' 17 העיר: "מתאמצים ומתחזקים ונוהגים בחומרא ובתוקף נגד העדים הללו כדי לגזור את הדבר"). כמוכן, החוקרים הראשונים יטענו שאין רש"י והרמב"ם מפרשים את המשנה אלא מתוך דברי בריבי. מכל מקום, לאחר מבט שני בדברי בריבי אנו חייבים לחזור לדבריהם כפירוש אפשרי אפילו למשנה כפשוטה. ואני שואל, ללא שיטת החוקרים הראשונים, שיסודה בדחיית המוטעית למציאות המשפטית המתוארת

מסקנות

לפי בירורים אלה בתולדות דין עדים זוממים, אין סיכומו של בריבי מחטיא כל כך את המטרה. "לא הרגו נהרגין" בוודאי מתאים לדין חכמים שבמשנה, ולשאר הדעות שבדברי התנאים. "הרגו אינן נהרגין" אמנם חידוש הוא שלא מצאנו במפורש בדברי התנאים. אולם חידוש זה אינו חורג מן התיאורים הקדומים של מוסד זה במשפט אומות העולם (חמורבי), ומפשוטו של מקרא. גם בדברי יוסף בן מתתיהו דגש זה קיים: "ואם ניתן אמון בעד-שקר והוזם, חייב הוא לסבול מה שעלול היה לסבול זה, שהעיד נגדו".⁷⁸ אם נתינת האימון⁷⁹ רומזת לשלב מן המשפט,⁸⁰ אפשר להקבילו לקבלת עדות או גזר דין.⁸¹ המודאליות של "עלול"⁸² מורה על המצב הרגיל, שאחיו קיים.⁸³ ואף מדברי התנאים כך, שכל בדבריהם שבמפורש עוסקים אך ורק על 'לא הרגו נהרגים'.

ניטל אפוא העוקץ מדבריו של גייגר במה שכתב על הדברים הללו: "שיש בהם משל לעג לכל רגש-משפט ושאינם ידועים בשום מקום אחר".

ואדרבה, לפי עיון זה אפשר לתקן או להשלים את התמונה הכללית של התפתחות מוסד עדים זוממים, שאת קוויה היסודיים שרטט גייגר עצמו.

⁷⁷ ואילו ה'קושיא' על חכמים מן הפסוק 'נפש בנפשי', כאילו גזירת הכתוב כשיטת הצדוקים, אינה קושיא כלל. הרי כלך לפשוטו של מקרא, ולפיו רשימה זו אינה זהה לעונשי בית דין, וכבר הבהירו כל החוקרים שנוסחה שגרתית זו אמורה להביע את העקרון של מידה כנגד מידה, ואין כוונתה לעונשים המסוימים בהקשר זה.

⁷⁸ קדמוניות היהודים iv,8,15 מה' שליט, א, עמ' 130; Thackeray (Loeb), p. 107

⁷⁹ בתרגומו של פלדמן: "And if someone bears false witness and is believed"

Flavius Josephus Translation and Commentary Volume 3 Judean Antiquities
Translation and Commentary by Louis H. Feldman Brill 2000 4:1

he translates p.412

,And if someone bears false witness and is believed

אולם תאקריי תרגם: If anyone be believed to have borne false witness ויש לברר.⁸⁰
ואין כל וודאות בהנחה זו.

⁸¹ הופמן ("דברים", עמ' שפח) ציין (כצפוי): גזר דין.

⁸² Which would have been incurred by him against whom he hath borne witness
(הוספתי הדגשה)

⁸³ השווה וייל, עמ' 83-86.

לפי פשוטו של מקרא עד זומם הוא עד יחיד שביקש לענות סרה באחיו. הפרשה מתארת את הרשעת העד הזומם מתוך תגובת מחאה של הנידון עצמו. כעת המשפט עוסק בריב שבין שני האנשים, ולאחר שדרשו השופטים היטב והכריעו שעד שקר העד, יעשו לו מה שזמם לעשות לאחיו. במשך כל תהליך זה הרי אחיו קיים, ויעמד חי בשעת הוצאת העד להורג.

תיאור זה עשוי לתאום את התפיסה שדינו של עד זומם הוא עונש וקנס על מה שהעיז פניו כלפי השופטים להעיד שקר. ממילא מובן שבירור זה שייך להקשרו של אותו תהליך מבחינת המסורת המשפטית. טרם נקבע מוסד העדים המזימים, העשויים להופיע בכל שעה ולפתוח מחדש בשאלת שקרנותו של העד, ללא הגבלה של זמן. וטרם נקבע נוהל של תביעה מטעם השלטונות בהעדר הנפגע, המשמש אף תובע ומאשים.⁸⁴

במעשה שושנה שבספרים החיצוניים⁸⁵ הצילו העדה על ידי דניאל את שושנה מדין מה שהעידו כנגדה שקר. ומתוך שהרבה דניאל בבדיקות וחקירות ושאל תחת איזה אילן אירע הדבר,⁸⁶ הוכחשה עדותם ללא מזימים, וללא עמנו הייתם, ונידונו דין עדים זוממים,⁸⁷ ושושנה עלתה פורחת ועושה חיל.

מעשה שמעון בן שטח במכילתא מתאר הרשעת עד יחיד כעד זומם, כפשוטו של מקרא ממש, וככל הנראה, ללא עדים מזימים, אלא באומד דעת הדיינים, על ידי דרישה וחקירה והדומה. לא רק 'לא הרגו ונהרגים', אלא אף אינו יכול להרוג ונהרג, שהרי יחיד הוא.

עונשו של עדים זוממים הוכר כקנס על ידי ר' עקיבא. אף קביעה זו משתלבת באופיו הענישתי של דין עדים זוממים, קנס שאינו מכוון כנגד מה שעשה, אלא כנגד מה שזמם. וודאי שהתעוררו חכמים על חומרת הדין הזה, וביקשו לעגן אותו במסגרת יישומית סבירה. שהרי אילו בא עד חמס בדיני נפשות והעיד כנגד חברו בזממה, האם על ידי כך יוצא מיד להורג, ללא התראה⁸⁸ וללא שיקול הדעת? ושמה פלט עדות זו מפיו סתם, האם הגון הדבר שיצא להורג?

אפשר שחשובים מעין אלה עמדו לחכמים להגדיר ולהגביל את השלב שבו ניתן לענוש עדים זוממים על עדותם, המשתמע מן המשנה ("עד שיגמר הדין") וממקורות אחרים:

⁸⁴ "לא היו רשויות שתבעו מטעם המדינה על הפשעים שבאו לידיעתן. כל העבירות נשאו אופי של 'עבירות הנחקרות רק על-פי בקשת הנפגע' (Antragsdelicte), וכאשר לא הופיע שם מאשים, טבעי היה, שגם לא נערך משפט" (זליגמן, מחקרים, עמ' 253, מובאה מדברי דיסטל).

⁸⁵ בתוך תוספות לספר דניאל, הספרים החיצוניים, מה' כהנא, א, עמ' תקע.

⁸⁶ "השווה: 'מעשה שבדק בן זכי בעוקצי תאינים (סנהדרין ה, ב). ראה א' גייגר, המקרא ותרגומו, ירושלים תש"ט עמ' 125; ר' מרגליות, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, ירושלים תש"ך עמ' 10. ויש לומר שאין המשנה מתכוונת לרבן יוחנן בן זכאי כלל, אלא מכנה אותו שופט קדום 'בן זכאי' על שם שהצליח למצוא זכות. לפי זאת הלכה לה הראיה שניסחו משנתיות כבר בימי רבן יוחנן בן זכאי שנשארו בלשונן לפנינו ('י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 55, על פי דברי רב שרירא גאון בהסתמך על הבבלי סנהדרין מא ע"א).

⁸⁷ "וכמצות התורה עשו להם כאשר זממו לעשות לאחותם"; "וימיתו אותם".
⁸⁸ ראה כתובות לב ע"א, מכות ד ע"ב.

מאימתי זוממין חייבין לשלם. משתתפרש עדותן לבית דין (תוספתא מכות פ"א ה"ח, עמ' 439).

אין העדים נעשין זוממין עד שיהיו שנים [...] ולעולם אינן נהרגין עד שתיחקר עדותן בבית דין (מדרש תנאים לדברים יט, עמ' 117).⁸⁹

הדעה המיוחסת לצדוקים במשנה היא העמדה הקיצונית במגמה זו. הרגו, נהרגים, לא הרגו אין נהרגים. תנופת אותה גישה רציונליסטית, המיוצגת במשנה בדעתם של 'צדוקים', נותנת למשנה להציג את הדין הזה על פי לשון התורה. דווקא דעת חכמים שאחיו קיים היא כפשוטו של מקרא, ותואמת את התפיסה שדין עד זומם קנס על זממו ושקרו. אזכור 'שני האנשים אשר להם הריבי' כעומדים לפני השופטים הוא הוכחה מוחשית שהתורה מתארת עונשו של עד זומם כדבר שחל לפני שנהרג הנידון. אמנם פירוש זה של 'שני האנשים' לא היה אפשרי למשנתנו, היות ומסורת התנאים פירשה דיבור זה אחרת. מכל מקום, רמז לכך שלא נהרג הנידון יוצא למשנה מלשונו של כתוב 'לעשות לאחיו', והסיקו: "והרי אחיו קיים". אין שום הוכחה או אף רמז בתוך לשון המשנה שיש לסייג קביעה זו ב"גם". אדרבה, "אחיו קיים" מגדיר את הקשר הפרשה, ויכול להיחשב כגזירת הכתוב. ואם התנא סבר שעד זומם קנס, קשה לחשוב שהיה מרחיב חלותו של קנס מעבר למקום שבו נאמר.

יש מקום להסיק אפוא, ולפחות כאפשרות סבירה, שלאחר ביצוע העדות והריגת הנידון אין ניתן לחזור לבית המשפט כדי לענוש את העד, שהרי אין אחיו קיים. לצד עמדה זו בפירוש המשנה ניתן להוסיף תמיכה אחרת. אילו סבר התנא 'הרגו נהרגים', היה יכול לפרש 'נפש בנפש' בפשטות: ההוא בשנהרג הנידון.

תקנת דין מזימים בעמנו הייתם בוודאי היתה מכוונת להגביל ולצמצם מקרי הריגת זוממים, כשם שדרישת התראה מצמצמת הוצאת הנידון להורג. חכמים ביקשו לערום כמה מכשולים משפטיים כנגד ההוצאה להורג בדרך כלל, ולא תיקרא הסנהדרין חובלנית, ולא יישפך דם נקי.⁹⁰ סביר אפוא שאם חידוש דין עדים מזימים נשארה ההלכה בגדרה הקודמים: הרגו אין נהרגין. ביצוע דין עדים זוממים הוגבל וצומצם משני כיוונים: רק וגמר דין ואילך, ועד שייהרג הנידון. אם עונש עדים זוממים בא על ששיקרו כלפי בית דין, יש מקום לכך עד שלא ייהרג הנידון, אולם משייהרג בעדות זו תהיה הרשעת העדים קשה מבחינה משפטית, שהרי הוכחשה עדותם בדרישה וחקירה,⁹¹ והריגתם תיחשב לזילותא של בית הדין ולא לכבודם, שהיא מודיעה ברבים על הריגת הנידון שלא כדין.⁹²

⁸⁹ = מדרש הגדול, עמ' תמ. על שני המקורות הללו ראה בפרוטרוט פרידמן, למינוח בתלמוד הבבלי; הנשקה, עמ' 360 והע' 72. הד לעמדה כאלה בייכולי של המשנה: "יכול משקיבלו עדותן!"
⁹⁰ כלשונו של יהודה בן טבאי כלפי הריגת עד זומם.

⁹¹ ואפשר שגם על זאת מונחת הלכת עדים זוממים, ראה לעיל הע' *.

⁹² "נראה לי שאין הטעם אלא משום זילותא דבי דינא, שלא יתפרסם שיהא מכשול זה יוצא מתחת ידם להיות זה נהרג בשקרות, והשומעים סבורים שזה אירע להם במיעוט חקירה ודרישה" (מאירי).

הברייתא של בריבי בוודאי ברייתא בבליית היא, לא רק בשל העדר מקבילה מחטיבות התנאים והירושלמי, אלא גם בשל שימושה המיוחד בכינוי 'בריבי' = 'ברבי', כאילו הוא שמו של חכם.⁹³ התנא שעיזב את הברייתא הזאת העמיד דיון בין בריבי לאביו כדי לתהות על משנתנו ולפרשה. פירושו המהוקצע להפליא מבוסס על עיון מעמיק במשנה ומחלוקת הצדוקים שבה. תנא זה התיחס להגדרת עמדת חכמים כנגד הצדוקים, והסיק את מסקנתו בדיבור מתוחכם: לא הרגו נהרגין, הרגו אינם נהרגין.

דומה שהרטוריקה של בריבי יותר מאשר תוכן דבריו גרמה בסופו של דבר לקומם את החוקרים נגד דעה זו. שהרי אותה סתירה הגיונית פרדוקסלית מבוטאת דרך צחות הלשון במפגין, והחוקרים נפלו לה קרבן בתגובתם נגד האופי ה'בלתי הגיוני', הסותר ליכל רגש משפטי.

נטלנו על עצמנו בשורות אלה להתחקות אחר מוסד עדים זוממים במקרא ובדומה לו במזרח הקדום, ובתפיסה הנמסרת בתקופה ההלניסטית ובימי החשמונאים. רקע משפטי עתיק זה מתאים בדיוק מפתיע לסיכומו של בריבי. בטרם התפתח המושג של עדים המזימים את הזוממים, ובצמצום התייחסות השופטים לעד הזומם בתוך הקשר משפטי של הנידון ובנוכחותו, ואף כשאינו אלא עד יחיד, מובלט אופיו הענישתי של דין זה. בעיקרו קנס הוא שנקנס בו העד, שהעז פניו לשקר. הוא נענש מידה במידה לא כנגד מה שעשה, אלא כנגד מה שזמם. בתקופה העתיקה שימש הנידון עצמו תובע ומאשים. משנהרג בעדות שקר, מי יטען לו, מי יתבע ומי יאשים?

סיכומו של בריבי מדהים בהתאמתו למצב עתיק זה. וסרו ממנו לפחות דברי הביקורת על סילוף רגש משפטי. דרכו של מוסד זה בתקופה הקדומה, כך הסתבר לנו, היתה ממש כתיאורו והבנתו של בריבי, ושתיקתם של המקורות לגבי דין עד זומם לאחר שנהרג הנידון שלמה. יתר על כן, גם לגבי המשנה עצמה, שעליה מופנים דבריו של בריבי, יש לפחות אפשרות סבירה לפרש את הדרישה המשפטית "והרי אחיו קיים" בדווקא. עיונו החד של בריבי בלשון המשנה העלה בבת אחת עקרון יסודי של המושג 'עד זומם', עם ניסוח חריף ומחכים של המציאות בדיני קנסות.

ואני חוזר ושואל: ללא שיטת החוקרים הראשונים, שיסודה בדחייתם המוטעית לסבירות המשפטית המתוארת בדברי בריבי, האם בכלל היינו מעלים על דעתנו ש'והרי אחיו קיים' היא בלאו דווקא, והדין הוא בין אם קיים ובין אם מת!?

רשימה ביבליוגרפית

מ' איש שלום, מאמר – "מאמר בענין עדים זוממין והתראה", בית התלמוד, ה (תרמ"ו), עמ' 233-237, 259-261, 321-325.

⁹³ ראה דיוני הנזכר (בהע' *).

D. Daube, *Collected Works of David Daube*, I, ed. C. M. Carmichael, Berkeley 1992 – דאובה

הופמן, דברים – ספר דברים מופרש על-ידי הרב דוד צבי הופמן, תל-אביב תשכ"א.
הלוי, יצחק איזיק = דורות הראשונים, ספר דברי הימים לבני ישראל, ברלין/וינה, תר"פ-תרפ"ג (ירושלים, תשכ"ו).

הנשקה – ד' הנשקה, "עדים זוממים, לפתרונה של חידה עתיקה (בעקבות ספרי זוטא דברים)", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 345-387.

ווייס, בירור השיטות – א' ווייס, "בירור השיטות בגביית עדות, חזרת העדים ועדים זוממים", בתוך: סדר הדיון, מחקרים במשפט התלמוד, ניו-יורק תשי"ח, עמ' 116-110.

זוסמן – יעקב זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה; הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשי התורה", תרביץ נט (תש"ן) עמ' 76-11.

זליגמן, מחקרים – י"א זליקמן, מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב.

J.H. Tigay, *The JPS Torah Commentary, Deuteronomy*, – JPS Philadelphia / Jerusalem 1996 – טיגיי

ליפשיץ – ב' ליפשיץ, "על כמה לשונות משותפים ופירושים", תרביץ נא (תשמ"ב) עמ' 419-339.

נאה, שתי פרשות – ש' נאה, "שתי פרשות שהן אחת: עיון במשנת מכות א ד-ו ובתלמוד שעליה", נטיעות לדוד, ירושלים תשס"ה, עמ' קט-קכה.

J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, Leiden 1971 – נויזנר, פרושים

N.M. Sarna, *The JPS Torah Commentary, Exodus*, – JPS – JPS Philadelphia / New York / Jerusalem 1991 – סרנה

L. Finkelstein, *The Pharisees*, Philadelphia 1956 – פינקלשטיין, הפרושים

פינקלשטיין, שיטות – א"א פינקלשטיין, "שיטות עתיקות בה' עדים זוממים", ספר היובל לשום ברוך, עמ' רפא-רצה, ירושלים תשל"ה, החלק העברי = ספרא דבי רב, כרך ה', ירושלים תשנ"ב, עמ' 181-195.

פרידמן, ברייתות – ש"י פרידמן, "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163-201.

פרידמן, למינוח התלמודי – ש"י פרידמן, למינוח התלמודי: 'בריבי' ו'סתימתאה'
(עתיד לראות אור).

S. Friedman, "The Plotting Witness and Beyond – A – מזרח קדום – A –
Continuum in Ancient Near Eastern, Biblical, and Talmudic Law",
Shalom Paul Festschrift (forthcoming).

פרידמן, תוספתא עתיקתא – ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא על מסכת פסח ראשון,
מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן בצירוף מבוא, רמת גן, תשס"ג.

שיפמן, הלכה – יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים
תשנ"ג.